Reformatorische Freiheit und neuzeitliche Autonomie

Randbemerkungen im Anschluss an Wolfgang Huber und Hans Joas

Bernd Oberdorfer[1]

Wolfgang Huber hat als Ratsvorsitzender der EKD das Profil des gegenwärtigen Protestantismus dezidiert mit der Formel „Kirche der Freiheit" beschrieben. Umso mehr Beachtung verdient, dass jetzt freiheitstheoretische Texte von ihm aus den vergangenen drei Jahrzehnten in einem kleinen Band gesammelt erschienen sind,[2] der belegt, dass das Nachdenken über „kommunikative Freiheit" sein gesamtes theologisches und kirchliches Wirken begleitet hat. Die folgenden Randbemerkungen greifen nun nur einen Aspekt aus diesem Konzept auf, nämlich die Verhältnisbestimmung zwischen reformatorischer Freiheit und neuzeitlicher Autonomie, und behandeln ihn im Problemhorizont der „affirmativen Genealogie" der neuzeitlichen Freiheitsrechte, die Hans Joas in seinem Buch „Die Sakralität der Person"[3] entwickelt hat.

Die Frage, um die es geht – sie hat eine historische und eine systematische Dimension –, ist die folgende: Wolfgang Huber will einerseits den Protestantismus einzeichnen in die Entstehungsgeschichte des modernen Freiheitsverständnisses. Die Reformation charakterisiert er entsprechend als „Wiederentdeckung der christlichen Freiheit"[4]. Andererseits grenzt er aber das christliche Freiheitsverständnis auch ab gegen ein neuzeitliches

1 Prof. Dr. Bernd Oberdorfer hat den Lehrstuhl für Evangelische Theologie mit Schwerpunkt Systematische Theologie und theologische Gegenwartsfragen der Universität Augsburg inne.

2 *Wolfgang Huber:* Von der Freiheit. Perspektiven für eine solidarische Welt, hg. von *Helga Kuhlmann* und *Tobias Reitmeier,* München 2012.

3 *Hans Joas:* Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Berlin 2011.

4 *Huber,* a. a. O., 17: „Reformation heißt nichts anderes als die Wiederentdeckung der christlichen Freiheit". Vgl. zu Hubers Reformationsdeutung den ganzen Abschnitt 13–56.

Freiheitsverständnis, das er durch Selbstbestimmung, Selbstdurchsetzung, Selbsterhaltung, Autonomie, Konkurrenz etc. gekennzeichnet sieht.[5]

Offensichtlich entsteht hier ein Dilemma: Natürlich kann man das reformatorische Freiheitsverständnis so bestimmen, dass es sich unterscheidet vom „neuzeitlichen Freiheitsverständnis". Dann hat man aber Schwierigkeiten, die Reformation zur (Vor-)Geschichte der neuzeitlichen Freiheit zu rechnen. Mindestens muss man dann ein durch Selbstbestimmung und Autonomie charakterisiertes Freiheitsverständnis als Missverständnis des reformatorischen Impulses, gar als Abweichung davon deuten. Dann ist man aber sehr schnell im Lager eines christlichen Antimodernismus, der die Entwicklungen der Moderne primär negativ wahrnimmt als Entwurzelung, Herauslösung aus Gemeinschaftsbindungen, Selbstermächtigung des Menschen, Subjektivismus, Individualismus, Egoismus – etwa in dem Sinn, in dem Karl Barth im großen Einleitungskapitel seiner Geschichte der „Protestantischen Theologie im 19. Jahrhundert" die ganze Kultur der Neuzeit (von der Politik über die Philosophie bis hin zur Gartenkunst) als „Zeitalter des Absolutismus" (nämlich im Wortsinn der „Loslösung") bezeichnet hat.[6] Dass Wolfgang Huber das so nicht will, liegt auf der Hand und geht auch aus seinem Buch deutlich genug hervor.

Nun ist aber – das kann man u. a. bei Hans Joas lernen – die Genealogie der neuzeitlichen Freiheit hochkomplex. Das Konzept von Freiheit als „Selbstbestimmung" und „Autonomie" ist nicht (oder jedenfalls nicht durchgängig und nicht primär) aus antichristlichen Motiven entstanden.

5 Vgl. etwa *Huber,* a. a. O., 25: „In der Neuzeit streitet die reformatorische Theologie der Befreiung mit einem anderen Freiheitsprojekt, das die menschliche Freiheit als selbstgemachte, selbst hergestellte Freiheit begreift. (…) Einem Freiheitsverständnis, das an Selbstverwirklichung und Selbstdurchsetzung gebunden ist, tritt im christlichen Glauben die Erinnerung an eine Befreiung entgegen, kraft deren Menschen sich als begrenzt wahrnehmen und auf Allmachtsphantasien verzichten können. Diese Erinnerung ist den verschiedenen konfessionellen Traditionen gemeinsam. In Assisi ist sie ebenso präsent wie in Wittenberg; der heilige Franz ist ebenso ihr Zeuge wie Martin Luther." Vgl., noch pointierter, 27 f: „(…) der Widerspruch zwischen christlichem Freiheitsverständnis und der Freiheitsauffassung des neuzeitlichen Besitzindividualismus (…). Nach der besitzindividualistischen Konzeption nämlich realisiert sich Freiheit in der Konkurrenz, in der Selbstdurchsetzung, im eigenen Fortkommen. (…) Dem tritt eine andere Vision gegenüber, nach der Freiheit und Liebe zusammengehören. (…) *Freiheit verwirklicht sich in der Solidarität, nicht in der Konkurrenz."*

6 *Karl Barth:* Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte (1947), Zürich [4]1981, 16–59: „Der Mensch im 18. Jahrhundert". Zur Entschränkung des Absolutismus-Begriffs vgl. 19: „‚Absolutismus' kann offenbar allgemein bedeuten: ein Lebenssystem, das gegründet ist auf die gläubige Voraussetzung der Allmacht des menschlichen Vermögens." Instruktiv ist die folgende Skizze des „absolutistisch(en) Mensch(en)".

Die Aufklärung in Deutschland war ja eine ziemlich protestantische Angelegenheit (Hans Joas hat gezeigt, dass selbst noch die Französische Revolution in ihrer frühen Phase, in die auch die Erklärung der Menschenrechte fällt, zwar antiklerikal, aber nicht antichristlich war[7]), und der Gedanke der „Selbstbestimmung" musste keineswegs mit der Ablehnung religiöser Bindungen und der Geringschätzung sozialer Verantwortung verbunden werden. Kants Konzept der „Autonomie" etwa hat mit erratischem Individualismus eher wenig zu tun. Es meint ja im strengen Sinne eine „Selbst-Gesetzgebung", genauer: eine Bejahung der Gebote der Vernunft, die so freiwillig erfolgt, dass das Individuum sie sich als eigene Leistung zurechnen kann; aber es geht dabei natürlich nicht um die Selbst-Durchsetzung partikularer Interessen, sondern um die individuelle Übernahme der universalistischen Perspektive der Vernunft.[8] Kant war im Übrigen auch weit davon entfernt, die Orientierung am Gemeinwohl im Namen der „Autonomie" zu desavouieren. Um nur ein besonders drastisches Beispiel zu nennen: In der Schrift „Was ist Aufklärung?", aus der gemeinhin nur der Satz „Sapere aude! Habe Mut, dich deines *eigenen* Verstandes zu bedienen" zitiert wird,[9] nennt Kant Friedrich den Großen als Inbegriff des Aufklärers und nimmt positiv dessen Diktum auf: „räsonniert, so viel ihr wollt, und worüber ihr wollt; *aber gehorcht!*"[10] In der Semantik lutherischer Berufsethik könnte man sagen, Kant erkläre hier die Übernahme von sozialer Verantwortung in der funktionsadäquaten Erfüllung der Berufspflichten zum Gebot der Vernunft, mit anderen Worten: zu einem Implikat der Autonomie.

Kurz gesagt: Ich plädiere also dafür, aus der Genealogie des modernen Verständnisses von Freiheit als Autonomie und Selbstbestimmung christliche Motive nicht auszuschließen und umgekehrt ein christliches Freiheitsverständnis nicht gegen das Konzept von Freiheit und Selbstbestimmung zu profilieren.

Darüber hinaus plädiere ich aber auch dafür, dem *Individualismus* die ihm zustehende theologische Ehre zu erweisen. Es gehört zu den entscheidenden Impulsen der Aufklärung, das Individuum jedenfalls prinzipiell aus der Determination durch die Herkunftsbindung herausgelöst zu haben. Wir können uns heute wahrscheinlich kaum mehr vorstellen, welche Befreiung der frühliberale Gedanke bedeutet haben muss, dass gesellschaftliche Stellung, Zugang zu Bildung und Beruf und ökonomischer Wohlstand nicht

7 Vgl. *Joas,* 26–39.
8 So im Übrigen auch *Huber,* 57.
9 *Immanuel Kant:* Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1785), in: *ders.:* Werke, hg. von *Wilhelm Weischedel,* Bd. 9, Darmstadt 1983, 53–61, hier: 53.
10 A.a. O, 55 (leicht variiert auch 61).

durch Herkunft, Stand, Religion etc. bestimmt sein dürfen, sondern allein durch individuelle Begabung und Leistung. Es ist in diesem Zusammenhang kein Zufall, dass gegen Ende des 18. Jahrhunderts begonnen wurde, über die Aufhebung der Restriktionen gegen Juden und ihre Einbürgerung zu diskutieren.[11] Man könnte unter Verwendung von Kategorien Hans Joas' sagen, dass diese Individualisierung eine Dynamik der „Inklusion"[12] initiierte, die zunehmend auf andere Menschengruppen ausgriff. In der Frühromantik gab es erste – provokatorische, aber noch nicht sehr nachhaltige – Versuche, auch Frauen in diese Überlegungen einzubeziehen.[13] Hans Joas hat auf die Bewegungen zur Abschaffung der Sklaverei hingewiesen.[14] Aufs Ganze gesehen, hat die Dynamik der Relativierung der Herkunftsbindung und der Fokussierung auf das Individuum, die die Moderne bis in die Gegenwart durchzieht, so hohe Freiheitsgewinne für selbstgestaltete Lebensführung erzeugt, dass es nicht empfehlenswert ist, diese Entwicklung als Ausdruck eines fehlgeleiteten Individualismus pauschal zu denunzieren und ihr zu unterstellen, es folge daraus mit Notwendigkeit Egoismus, Vereinsamung, Vernachlässigung des Gemeinwohls etc. Im Gegenteil haben sich vielfältige neue Vergemeinschaftungsformen entwickelt, und Lebensformen, die bisher als deviant unterdrückt wurden, sind lebbar geworden, und das nicht etwa wegen einer vermeintlich liberalistischen Werte-Indifferenz, sondern im Gegenteil, weil das in ihnen obwaltende Ethos *als Werthaltung* erkennbar werden, grundsätzliche Anerkennung finden und sich daraufhin auch lebensweltlich stabilisieren und weiter entfalten konnte.[15] Dies setzt natürlich gesellschaftlich die Bereitschaft zu Devianzto-

11 Vgl. dazu meinen Beitrag: Sind nur Christen gute Bürger? Ein Streit um die Einbürgerung der Juden am Ende des 18. Jahrhunderts: Verheißungsvoller Ansatz für ein friedliches Zusammenleben oder erster Schritt zu den Nürnberger Gesetzen?, in: KuD 44 (1998), 290–310.

12 Vgl. *Joas,* 79 u. ö.

13 Vgl. exemplarisch *Friedrich Schleiermachers* „Idee zu einem Katechismus der Vernunft für edle Frauen", in: *ders:* Kritische Gesamtausgabe I/2, Berlin – New York 1984, 153 f.

14 In bestimmter Hinsicht gehört auch die gleichzeitig entstandene Tierschutzbewegung in diesen Kontext, indem sie das Tier in die Gemeinschaft der leidensfähigen Lebewesen inkludierte. Vgl. dazu *Martin H. Jung:* „Der Gerechte erbarmt sich seines Viehs". Der Tierschutzgedanke im Pietismus, in: *Bernd Janowski/Peter Riede* (Hg.): Die Zukunft der Tiere. Theologische, ethische und naturwissenschaftliche Perspektiven, Stuttgart 1999, 128–154.

15 Prägnantes Beispiel ist die Anerkennung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften. Vgl. dazu meinen Beitrag: Homosexualität als ökumenische Herausforderung, in: Ökumenische Rundschau 60 (2011), 471–481. – Auch *Hans Joas* betont, „wie wenig die moralische Lage der Gegenwart mit Begriffen wie ‚Liberalisierung' oder ‚Wertverlust' gekennzeichnet werden kann, stehen doch Lockerungen der Normen in einzelnen Bereichen oft deutlich gesteigerte Sensibilitäten in anderen gegenüber" (Joas, 97).

leranz voraus, und möglicherweise ist es ja ein Kriterium für eine „Kirche der Freiheit“ und ihre Glaubwürdigkeit „als Raum und als Anwalt der Freiheit“,[16] ob sie nach innen und außen zu solcher Devianztoleranz fähig ist.

Natürlich genügt es nicht, abstrakt das Loblied des freien Individuums zu singen. Schon frühe Kritiker Kants, unter ihnen der junge Friedrich Schleiermacher, haben den Blick auf die Realisierungsbedingungen von Freiheit gelenkt und darauf aufmerksam gemacht, dass Freiheit eines fördernden sozialen Umfelds bedarf.[17] Das heißt im Umkehrschluss, dass Freiheit ein fragiles Gut ist. In diesem Sinn verstehe ich auch Wolfgang Hubers Überlegungen zu den Gefährdungen der Freiheit, etwa angesichts ungleicher Partizipationschancen, ja zu den Gefährdungen *durch* Freiheit, etwa im Blick auf die Einschränkungen der Lebenschancen zukünftiger Generationen durch gegenwärtige Naturzerstörung und Ressourcenverschwendung.[18] Es geht ihm hier, wenn ich recht sehe, um die Entwicklung eines *realistischen* Freiheitsverständnisses. Ich würde nur sagen, dass dies nicht als spezifisch *christliches* Freiheitsverständnis einem neuzeitlichen Freiheitsverständnis *gegenübergestellt* werden muss, sondern in bestimmter Hinsicht als reflexive Selbstanwendung und Weiterführung eines aus christlichen und säkular-humanistischen Motiven amalgamierten neuzeitlichen Freiheitsverständnisses begriffen werden kann. Konzeptionelle Berührungen etwa mit dem neoaristotelischen „Sozialdemokratismus“ Martha Nussbaums sind bei Huber ja auch unverkennbar.[19]

Im Übrigen muss ein „Individualismus“ gar nicht notwendig mit einer Geringschätzung des Sozialen einhergehen. Bei Wolfgang Huber finden sich eingehende Ausführungen über die Bedeutung von Institutionen für die Realisierung von individueller Freiheit, und in Auseinandersetzung mit Arnold Gehlen arbeitet er heraus, dass die Institutionen dem Individuum nicht einfach als eherne Größe gegenüberstehen, sondern in der kritischen Reflexion und dem Diskurs der Kommunikationsgemeinschaft der Gestaltung offenstehen müssen, wenn sie als Institutionen der Freiheit gelten sollen und Anerkennung finden können.[20] Man könnte dies auch mit Schlei-

16 *Huber,* 152.

17 Vgl. dazu *Bernd Oberdorfer:* Geselligkeit und Realisierung von Sittlichkeit. Die Theorieentwicklung Friedrich Schleiermachers bis 1799, Berlin – New York 1995 sowie kürzer *ders.:* Von der Freundschaft zur Geselligkeit. Leitkonfigurationen der Theorieentwicklung des jungen Schleiermacher bis zu den „Reden“, in: EvTh 56 (1996), 415–434. Vgl. auch *Michael Welker:* Schleiermachers geniale früheste Ethik, in: *ders.:* Theologische Profile. Schleiermacher – Barth – Bonhoeffer – Moltmann, Frankfurt (M) 2009, 13–31.

18 Vgl. z. B. *Huber,* 7 f.

19 Vgl. *Martha C. Nussbaum:* Der aristotelische Sozialdemokratismus, in: *dies.:* Gerechtigkeit oder Das gute Leben, Frankfurt a. M. 1998, 24–85.

20 Vgl. *Huber,* 57–63. Vgl. dort übrigens 57 eine positive Bezugnahme auf den „neuzeitli-

ermacherschen Kategorien so formulieren, dass Selbstbildung sich im Vollzug der subjektiven Aneignung kommunikativ vermittelter objektiver semantischer Gehalte realisiert, wobei im Zuge dieser subjektiven Aneignung auch die objektiven semantischen Gehalte näherbestimmt und weitergebildet werden. Deshalb – und nur deshalb! – kann die individuelle Partizipation an institutionell geprägten Kommunikationsprozessen dann auch als Ausdruck gelebter Freiheit wahrgenommen werden und führt nicht in die Heteronomie.

Was hat dies mit reformatorischer Freiheit zu tun? Man tritt den Reformatoren sicher nicht zu nahe, wenn man sagt, sie seien nicht sonderlich devianztolerant gewesen. Sie wollten dezidiert keinen Pluralismus von nebeneinander existierenden unterschiedlichen Kirchen, sondern sie wollten die eine Kirche gemäß ihrem Verständnis des Wortes Gottes reformieren. Sie wollten dezidiert auch keinen innerkirchlichen Pluralismus: Noch der Augsburger Religionsfriede von 1555 war von dem Interesse gekennzeichnet, konfessionshomogene Gebiete zu erzeugen („cuius regio, eius religio"); dass es auf Reichsebene nun zwei erlaubte „Religionsparteien" geben sollte, hatten auch die Protestanten nur zähneknirschend akzeptiert, und die konfessionelle Koexistenz in den Reichsstädten war deutlich als Ausnahme ausgeflaggt. Und institutionell sind auch protestantische Kirchenvertreter häufig als heftige Gegner liberaler Freiheitsrechte aufgetreten. Dennoch gehört die Reformation in der Tat in die Vorgeschichte des modernen Freiheitsverständnisses. Auch hierfür finden sich bei Wolfgang Huber erhellende Passagen.[21] Ich nenne nur stichpunktartig einige Aspekte:

– Zumindest prinzipiell tritt der Einzelne in der Reformation der Institution gegenüber: Der Gehorsam gegen die geistliche und – etwas weniger deutlich – auch gegen die weltliche Obrigkeit wird relativiert, die „Freiheit eines Christenmenschen" gegenüber kirchlichen Regeln (Fasten, Wallfahrt etc.) geltend gemacht.

chen Freiheitsbegriff": „Der Übergang von Fremdzwang zu Selbstzwang oder Selbstbestimmung ist (…) ein spezifisches Moment am neuzeitlichen Freiheitsbegriff: Freiheit wird gerade darin wirklich, dass das Subjekt sich aus eigenem Willen dem allgemeinen Gesetz unterwirft. Das ist aber nur möglich, wenn geprüft werden kann, ob dieses Gesetz wirklich als ein allgemeines, als ein für jedermann geltendes Gesetz Anerkennung verdient. Gegen eine sich an Hegel anlehnende Deutung der Institutionen muss man an dieser Einsicht Kants festhalten. Die Freiheit ist der Geltungsgrund der Institutionen; die kritische Reflexion muss prüfen, ob die Institutionen als allgemein verbindlich gelten können; denn nur so können sie zu Bedingungen realer Freiheit werden."

21 Vgl. *Huber,* 13–56.

- Die Urteilsfähigkeit der Getauften im Blick auf kirchliche Lehre wird hervorgehoben („allgemeines Priestertum“ aller Gläubigen bzw. Getauften).
- Der emphatisch betonte Zusammenhang von Glauben und Verstehen impliziert ein Bildungsprogramm, das auf *selbstverantworteten* Glauben hinzielt.
- Zumindest im Blick auf die „traditiones humanae“ (CA 7) wird ein Pluralismus der Regelungen in den verschiedenen Ortskirchen erlaubt.

Man kann dann getrost einräumen, dass diese Impulse lange nicht oder nur partiell wirksam wurden. Sie blieben aber zumindest latent präsent und konnten unter veränderten Umständen Wirksamkeit entfalten. Man konnte in historischen Lernprozessen darauf zurückgreifen. So hat der deutsche Protestantismus nach den Erfahrungen des nationalsozialistischen Totalitarismus die Idee unveräußerlicher Menschenrechte, die er lange bekämpft hatte, aus eigenen Gründen zu bejahen gelernt, und er hat im Sinne einer „affirmativen Genealogie“ sich selbst in deren Entstehungsgeschichte eingezeichnet, statt sich von ihr weiterhin als einer Ausgeburt des Säkularismus zu distanzieren. Man kann bedauern, dass es dazu der Schreckenserfahrungen bedurfte, man kann sich aber gleichwohl freuen, dass es dazu gekommen ist.[22]

[22] Vgl. dazu auch meinen Beitrag: Reformation und Emanzipation, in: Texte aus der VELKD 165 (November 2012), 40–44 (auch im Internet veröffentlicht).